

Izvorni članak UDK 165.62: 2/Marion
 Primljeno 21. 03. 2007.

Ivica Žižić

Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet, Zrinjsko-Frankopanska 19, HR-21000 Split
 izizic@hotmail.com

Fenomenologija i teologija

Fenomenološki vidovi euharistije u misli Jean-Luc Mariona

Sažetak

Fenomenologija Jean-Luc Mariona pojavljuje se pred teologijom kao 'prva' i nova filozofija. Ovaj prilog ispituje posljedice J. L. Marionove »fenomenologije dara« za teologiju, osobito za sakramentalnu teologiju. Razmatranje Marionove fenomenologije odnosi se samo na samo jedan vid, onaj kojega filozof artikulira iz 'fenomenološkog gledišta'. Također želimo prikazati fenomenologiju J. L. Mariona i ispitati teološke kvalifikative Marionove fenomenologije.

Ključne riječi

fenomenologija dara, fenomen, fenomenalnost, dar, datost, sakrament, sakramentalnost, Objava, liturgija

Uvod

Povijest teološke i filozofske misli bilježi gotovo u svim razdobljima zanimljiv fenomen susreta filozofskog istraživanja s obredom. Nije rijetkost, kao što je pokazao S. Rouvillois u svojem studiju o *filozofiji liturgije*, da je upravo obred bio mjesto na kojem je filozofija razrađivala svoje velike teme, istina, često s tendencijom »nadilaženja kulta«, ali ponegdje i u perspektivi »kulturnog mišljenja«.¹ Sama filozofija, naime, svoje korijene pronalazi u mitopoetskom mišljenju, usko vezanom uz obredni kontekst, što upućuje na činjenicu da *intellectus ritus* jamačno predstavlja nezaobilazni element u cjelovitom sagledavanju iskona filozofijske misli. Unatoč uvriježenom mišljenju da se ova dva područja međusobno isključuju, činjenica je da pitanje obreda zauzima relevantni položaj u misli velikih filozofa, kao što su Hegel ili Kant, Kierkegaard ili Pascal. To je osobito razvidno u suvremenoj filozofiji (Cassirer, Wittgenstein, Scheler, Rosenzweig), čiji su najznačajniji predstavnici doprinijeli svojevrsnoj 'rehabilitaciji' simbola i obreda. Suvremeni filozofski interes za pitanje obrednog i njegove racionalnosti nije ostao bez odjeka u teološkom ambijentu, osobito u onome (*liturgijski pokret*) koji se početkom XX. stoljeća zauzimao za vlastitu teološku disciplinu o liturgiji i praktično oblikovao novu

¹

O tome više: Samuel Rouvillois, *Corps du sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, Paris 1995. Njemu prethodi sličan teorijski pokušaj njemačkog filozofa religije K. Al-

berta. Usp. Karl Albert, *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.

teološku disciplinu elaborirajući svoj epistemološki status upravo u susretu s jednom mladom filozofskom metodom kao što je *fenomenologija*.

Teologija liturgije otkriva fenomenologiju na svojem području ne samo tako da prepoznaje njezin prinos poznavanju simbola, religiozne intencije i iskustva, svijesti, čina – tipičnih suvremenih prinosa fenomenologije, koji ujedno sačinjavaju i predmet teološkog razmatranja u ograničenom području – nego ona strukturalno usmjerava teologiju u restrukturaciji fundamentalno-teološkog diskursa čiji je ishod ‘fenomenološko bistrenje’ simboličko-obrednog mjesta i obzora teološkog mišljenja. Ono što neki autori nazivaju »integrativnom metodom«² pokazalo se zasigurno djelotvornim pokušajem integracije fenomenologije u teološke hermeneutičke postupke, kao što je to slučaj u epistemološkom nacrtu, ali i u samoj teologiji liturgije kod njemačkog filozofa i teologa Romana Guardinija.³ Približavanja teologije liturgije fenomenologiji daju se uostalom razjasniti onim izvornim intencijama jedne i druge discipline, koje su nastale otprilike u istom razdoblju. Teologija liturgije prepoznaje radikalni povratak *samim stvarima* vjere i vjerničkog iskustva kao jedinstvenu priliku preobrazbe klasične racionalne teologije. Ona zasigurno integrira tu izvornu fenomenološku intenciju u svoj nacrt. Smjerajući prema mišljenju *same stvari* kršćanstva, koju, međutim, propituje u simboličko-obrednoj perspektivi (objava *sub specie celebrationis*), teologija liturgije pokazuje kako je bit kršćanstva usko vezana uz bit kršćanskog kulta (O. Casel).⁴ Uostalom, u svakom teološkom istraživanju liturgije, implicitna je fenomenologija religioznog iskustva. U toj je perspektivi teologija liturgije pokazivala kroz prošlost, ali i danas, nepodijeljenu simpatiju prema fenomenologiji, njezinim intencijama i njezinim metodama, često razmatrajući fenomen kršćanskog kulta u fenomenološkoj optici, ali i zacrtavajući niz regionalnih ‘fenomenologija liturgije’.⁵

Iako nije moguće govoriti o jedinstvenoj ideji fenomenologije, niti o »fenomenologijskoj školi«, nego o fenomenologijskom pokretu, odnosno o specifično metodskom držanju koje omogućuje da se formiraju zasebne filozofijske orijentacije ili pravci, zanimljivo je primijetiti da je i teologija liturgije plod jednog pokreta (*liturgijski pokret*), koji je postupno razvijao specifični teološki stil, bivajući nerijetko poprištem oštih diskusija među samim predstavnicima tog pokreta, s obzirom na pitanje identiteta ove teološke discipline, ali i u odnosu prema manualističkoj teologiji, s obzirom na problem njezine pozicije unutar teološkog univerzuma. Naznačene implikacije koje unose fenomenološka istraživanja u teološki predmet liturgije zasigurno nisu ostale jednostrane, bez uzvratnog utjecaja teologije na samorazumijevanje fenomenologije. Posljednjih nekoliko desetljeća suvremena francuska fenomenologija s njezinim najistaknutijim predstavnikom *Jean Luc Marionom*,⁶ pokazuje znakoviti interes za fenomen kršćanskog bogoslužja.⁷ Fenomen sakramenta »nudi bilo za teologiju bilo za filozofiju jednu od najvećih spekulativnih iskustava« – tvrdi Marion.⁸ Kao prilog »razjašnjenju odnosa između fenomenologije i teologije«, Marion se odlučuje za rigorozno fenomenološku metodu, čija je osnovna značajka da ne razumijeva fenomen kao predmet, nego kao danost i dar (*Gegebenheit*), odnosno fenomenologiju koja nastoji radikalno spasiti »teoriju dara i darivanja«.⁹ Fenomen sakramenta pokazuje se upravo kao privilegirano mjesto obnovljenog mišljenja fenomena u njegovoj izvornoj danosti, štoviše, pogodno mjesto za ispitivanje cjeline fenomenološke metode, koja se preko »fenomenološkog obrata« treba ukorijeniti u fenomenologiji dara. U tom procesu, fenomenologija ne ostaje indiferentna prema teologiji liturgije. Ona zapravo, otkrivajući ono što je najvlastitije kršćanskom bogoslužju, uvjetuje svojevrsno »fenomenologijsko bistrenje« teologije, od-

nosno povratak k *samoj stvari* sakramenta (*res sacramenti*), te preko njega dopire sve do »same stvari« teologije, otkrivajući i posredujući istodobno sama sebi ono što joj je najvlastitije: *fenomen* u njenoj fenomenalnosti.

Prvi dio ovoga priloga obrađuje Marionovo fenomenološko »otkriće« teologije, u kojem se raspravlja o pitanju prevladavanja ontoteološkog mišljenja Boga i utemeljenja teološkog diskursa u sebedarnoj samoobjavi Božjoj po Riječi i sakramentu. Riječ je o polazišnoj 'euharistijskoj situaciji' teološke hermeneutike, koja ima obilježja »inicijacijskog« znanja te kao takva pogađa narav teološke racionalnosti. Kroz obradu tog pitanja, pokušat ćemo uočiti Marionovu »ideju teologije«. Na toj se osnovi artikulira drugi dio ovoga

2

Usp. H. W. Gärtner – M. B. Merz, »Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension«, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 24 (1982), str. 165–189; A. Gerhards – A. Odenthal, »Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung«, *Liturgisches Jahrbuch* 50 (2000), str. 41–53.

3

Usp. Romano Guardini, »Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft«, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921), str. 97–108.

4

Usp. Odo Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma 1985., str. 35.

5

Usp. Jean.-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris 1994. (Talijansko izdanje *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.)

6

Jean-Luc Marion (1946.) studirao je filozofiju na pariškoj l'École Normale Supérieure. Trenutno predaje na Sveučilištu Paris-Sorbonne, te na Sveučilištu u Chicagu gdje je naslijedio katedru Paula Ricœura. Niz godina uređuje francusko izdanje *Revue Catholique Internationale Communio*, te obnaša dužnost direktora izdavačke kuće *Presses Universitaires de France* (PUF). Za svoj znanstveni doprinos filozofiji, Marion je dobitnik nagrade *Gran Prix de Philosophie* koju dodjeljuje francuska filozofska akademija. Među najznačajnijim djelima izdvajamo: *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977. (*L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.); *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991. (*Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987); *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997. (*Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, S.E.I., Torino 2001.); *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; *L'idole et la distance*,

Grasset, Paris 1977. (*L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.).

7

Među najpoznatijim misliocima dara i gratuitosti, valja izdvojiti nekoliko imena i nekoliko najpoznatijih monografskih izdanja o filozofiji dara, među prvim, klasično antropološko djelo Marcel Mauss, »Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche«, u: Isti, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Bollatti-Boringhieri, Torino 1965., str. 153–292. Zatim djela filozofskog karaktera: Jacques Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1966.; Alain Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollatti Boringhieri, Torino 1998.; Jacques T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollatti-Boringhieri, Torino 2002., Isti, *Il linguaggio del dono*, Bollatti-Boringhieri, Torino 1999.

8

Jean-Luc Marion, »Prefazione«, u Nicola Reali, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001., str. 5.

9

Za Janicaud, naprotiv, fenomenologija dara i nije drugo nego teologija i metafizika *sub specie doni*, jer upućuje u svim trenutcima na »transcendentni uzrok«. Ona iznevjeruje samu sebe i svoj vlastiti poziv ulazeći u heteronomni način mišljenja fenomena. Fenomen bi, u tom smislu, trebao uvijek biti s ove strane smisla. Ukoliko ga prelazi, izlazi iz logike filozofije i ulazi u heteronomno područje metafizike i dogmatike. Ona postaje teologija gubeći fundamentalne karakteristike i time autentičnost i kredibilitet. Janicaud tako progovara o »teološkom obratu francuske fenomenologije«, koja sve više prelazi s filozofsko-fenomenološkog područja u ono mistično-teološko, gubeći pritom samu stvar mišljenja fenomenologije. Više o tome: Usp. Dominique. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie*, L'éclat, Combas 1991.; usp. J. Schrijvers, »On Doing Theology 'After' Ontotheology: Notes on a French Debate«, *New Blackfriars*, 87 (2006) 1009, str. 302–314.

priloga, koji sadrži analizu Marionova mišljenja fenomenalnosti fenomena u uskoj vezi sa sakramentalnošću sakramenta, dok treći dio obrađuje »posljednji« Marionov nacrt redefiniranja fenomenologije na osnovi eksplikacije *ispunjenog* fenomena Objave i euharistije. U zaključnom sučeljavanju, pokušat ćemo uočiti bitne momente koji se tiču nacrta Marionove fenomenologije, dovodeći ih u odnos sa suvremenim teološkim problematikama. U tom pogledu, razmotrit ćemo koje implikacije unosi Marionova fenomenologija u teologiji, te upozoriti na njezina ograničenja. Pritom ćemo, naravno, ukazati i na ona mjesta gdje se otvaraju nove mogućnosti dijaloga između fenomenologije i teologije.

1. Fenomenološko »otkriće« teologije

Nakon krize metafizike i nihilizma, francuska fenomenologija postavlja zadatak promišljanja same ontologije i s njom pitanja istine i načina kojim se ona daje u fenomenu kao njezinu izvornom očitovanju. Fundamentalna intencija Marionove fenomenologije kritički je motiv prevladavanja apriorne konstitucije spoznaje i restitucija očitovanja fenomena u inicijativi njegove izvorne fenomenalnosti. Primat 'očitovanja' fenomena Marion provlači kroz sve svoje teze u uvjerenju da su evidencija i jasnoća spoznaje određeni tek slijedom očitovanja te da svi drugih kriteriji potvrđuju autoritet očitovanja prije kojega ne bi bilo moguće ništa spoznati.¹⁰ Prevladavanjem »idolatrijskog znanja«, naslijeđenog iz novovjekovlja, u kojem se jednostavno odražavaju uvjeti znanja u pojmovnoj sintezi, Marion želi doći do fenomena kojemu valja dopustiti izvorno i primarno samoočitovanje. Budući da fenomenologija ne želi niti dokazivati, niti pokazivati, nego »dopustiti da se očitovanje očituje«,¹¹ potrebna je rigorozna fenomenološka katarza same fenomenologije naslijeđene od 'drugog' Husserla (transcendentalno 'ja'), kao i prevladavanje pitanja bitka kakvoga je postavio Heidegger. U tom radikalnom, ali istom nesigurnom pokušaju, jer se i on sam u nadilasku metafizike koristi stanovitim metafizičkim tezama, fenomenološka dekonstrukcija postavlja primarni zadatak radikalizacije fenomenološke redukcije. Fenomenologija dara kao konačni cilj prema kojem smjera fenomenološki obrat, u svojem početnom koraku artikulira *pars destruens*, odnosno »negativnu fenomenologiju«, čiji je zadatak zadobivanje isključivog primata fenomena u njegovu sebedarnom samoočitovanju.¹² Iz okvira tako postavljenog zahtjeva, nije isključeno niti pitanje mišljenja Boga. Štoviše, Marion već zarana isprepliće metafizičku i ontološku problematiku s fenomenologijom i teologijom, te kuša odgovoriti na sržne probleme mogućnosti i načina mišljenja Boga. Pitanje Boga je za Mariona vodeće pitanje, jer se preko njega prelama i problem diferencije fenomena. No, njegova kritika metafizike nije načelno usmjerena protiv transcendirajućeg mišljenja, nego upravo smjera k omogućivanju mišljenja koje se otvara diferenciji božanskoga.

Već u djelu *Idol i distanca* (1977.) Marion se sučeljava s pitanjem apsolutne transcendencije Božje naspram svake druge pojmovne sinteze. Figura idola i ikone pritom prikladno pokazuje apsolutni primat očitovanja u odnosu prema drugim pojmovnim i inim subjektivnim sintezama. Razliku između idola i ikone Marion zamjećuje u činjenici da se idol uvijek pojavljuje unutar opisanog, subjektivnog pogleda, onoga koji je ispunjen vlastitom pojmovnom i osjetnom sintezom. Ikona, međutim, predstavlja se kao »lice koje motri«, kao »motreće očitovanje«, koje se javlja s onu stranu jastva. Ikona ispunjava pogled zrcaleći nevidljivu stvarnost. Ona se, naime, kod subjekta eksplicira u liku pasivne sinteze, zadržavajući se u apsolutnoj distanci. Ikona izmiče

pokušajima pojmovnog ovladavanja, a uspostavlja odnos sebedarja.¹³ Ovakvo shvaćanje kazuje početni Marionov interes za novije tematike drugosti, diferencije, ali i ukazuje na kretanje misli prema postmetafizičkom viđenju Boga »bez bitka«. Ove teze Marion radikalizira u djelu *Bog bez bitka*. On zastupa mišljenje da Boga nije moguće misliti u perspektivi ili na osnovi bitka. Klasično metafizičko poimanje bitka, koje je ključno u predodžbi vrhunarnog bića – Boga, po njegovu uvjerenju, valja napustiti, a prepustiti inicijativu mišljenja Boga preko njegova samoočitovanja u Kristu. Drugim riječima »idolatrijski pojam« Boga valja zamijeniti onim što biblijska objava naziva *ljubav-agape* (prema 1 Iv 4,8) što susljedno Marion izražava terminima *dara* i *darivanja*. Jer ljubav isključuje idol koji opredmećuje, a stavlja na prvo mjesto predanje i darivanje, klasični pojam Boga, naslijeđen od metafizike, valja ukorijeniti u onom mišljenju koje ne polazi od naših pojmova, nego od same Božje samoobjave u Sinu. Zato je mišljenje dara ono koje treba oblikovati mišljenje Boga. Iz tog motiva Marion napušta pojam »bitka«, budući da je on ključan u predodžbi »najvišeg bića« – Boga što je, u njegovu uvjerenju, najveći idolatrijski pojam, bilo da je on antropološkog ili ontološkog karaktera. Potrebno je radikalno uklanjanje »idolatrijskog pojma« Boga u perspektivi vrhunarnog bića kako bi se Bog mogao uopće izreći.¹⁴

Kao i Heidegger, Marion predlaže nadilaženje supstancijacijske metafizike. Time odbacuje i mišljenje koje je orijentirano na uzročnost kao obzor pitanja o bitku. Njegovi motivi naginju više Pascalovoj kritici *Boga filozofa*, ali i Heideggerovoj tezi o primarno vjerujućem pitanju kao temelju teologije. Na tragu Heideggerova prinosa, Marion misli da se tumačenje Boga kao vrhunarnog ne može pomišljati iz bitka samoga, nego da se valja uputiti putevima autentičnog mišljenja o Bogu, polazeći od onoga što Bog sam o sebi izriče.¹⁵ Upućujući se nedvojbeno novim, rigorozno fenomenološkim pravcem, koji odlučno nadilazi novovjekovni apriorizam, ali i apriorizam prisutan u samoj Husserlovoj fenomenologiji, Marion susreće sakramentalnu liturgiju kao prikladno mjesto autentičnog mišljenja Boga iz njegova sebedarnog izricanja i samoinicijativnog tumačenja u Riječi i sakramentalnom činu.

U skladu s prethodno naznačenim intencijama Marionova nacrt, u pogledu odnosa Boga i bitka, valja istaknuti Marionovo zalaganje za reviziju teološkog poimanja na osnovama klasične metafizike, tj. za prevladavanje klasičnog govora o Bogu polazeći od metafizičkih pojmova. Putem nadilaženja

10

Jean-Luc Marion, »La fenomenalità del sacramento: essere e donazione«, u Nicola Reali (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001., str. 135.

11

J. L. Marion, *Dato che...*, str. 4.

12

Razumijevati fenomen kao danost, za Marion znači nadići mišljenje fenomena kao bića ili predmeta. To pak podrazumijeva elaboraciju rigorozne fenomenološke metode i radikalni povratak primatu fenomena, koji treba imati inicijativu i koji »inicira« u »čisto znaenje«. Fenomenološka metoda, reći će Marion, »sastoji se u tome da se preuzme inicijativa kako bi se izgubilo inicijativu«. Isti, *Dato che...*, str. 5.

13

Usp. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, str. 23. Fenomenološka analiza idola i ikone integrirana u djelo *Bog bez bitka* izvorno se nalazi u djelu *Idol i distanca*. Usp. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977. (*L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.)

14

Marion križa riječ »Bog« Andrijinim križem želeći time pokazati razliku između objektivističkog pojma Boga, kojega smatra idolatrijskim i onog autentičnog koji ne može biti mišljen kao idol. – J. L. Marion, *Dio senza essere...*, str. 68.

15

Usp. Giuseppe Lorzio, *Rivelazione cristiana – modernità – postmodernità*, San Paolo, Milano 1999., str. 133.

pojmovnih sinteza o Bogu, a potvrdom primata kristološkog događaja u njegovu povijesnom samoočitovanju i sebedarnom izricanju u sakramentu, prema Marionu, mišljenje Boga treba zadobiti novi lik. Budući da nije moguće shvatiti Božje otajstvo bez odnosa prema njegovu povijesnom očitovanju u Isusu Kristu, Marion upravlja kritiku racionalnoj teologiji, koja misli Boga na temelju objektivističkih principa, ili pak gleda na objavu Božju unutar transcendentalne strukture subjektivnosti. Marion, naime, drži da negacija apriornog govora o istini, a tako i o istini o Bogu, nameće neposredno fenomenološki karakter istine u kojem je antropološki trenutak implicitan, iako on nije utemeljujući. Time se istina spašava od mogućih prethodnih derivacija i subjektivnih uvjetovanosti, a dinamikom dara, koja je vlastita i Objavi i sakramentu, antropološki trenutak biva implicitno potvrđen. Ukratko, Marion u objavi i sakramentu pronalazi priliku konsolidacije fenomenologije dara, ali istovremeno identičnim paradigmatiskim principom dara iščitava objavu i sakrament.

Upravo na tom specifično teološkom području, Marion provjerava svoju fenomenologiju. Štoviše, kristološka objava i sakrament darovani su fenomeni u kojima se reflektira na osobit način fundamentalna fenomenološka paradigma darovanosti, odnosno fenomenalnosti. Sve je to za Mariona prilika izuzetnog »spekulativnog iskustva«. ¹⁶ Jamačno, u Objavi i sakramentalnoj liturgiji on vidi priliku refleksije o fenomenalnosti i principu dara kao izvornom modalitetu fenomena. On se, naime, ne daje iscrpsti racionalnim opredmećivanjem, jer se pokazuje u svojoj svojoj bezuvjetnosti. On nadilazi subjektivne sinteze te se pred-stavlja u svojoj ispunjenosti, bivajući neovisan o utemeljenju u svijesti, obzoru ili bitku. I kristološka objava i sakrament, dva različita, ali usko povezana 'ispunjena fenomena', reflektiraju tako fenomenološki princip dara kao temeljni princip očitovanja, kojega teologija treba integrirati u temelje svojega teo-loškog spoznavanja. S druge pak strane, prizivom na princip očitovanja i lik očitovanja, Marion poziva teologiju da misli Boga kroz samu Božju autointerpretaciju u kristološkom događaju. Taj isti dinamizam autointerpretacije i očitovanja artikulira se, međutim, i u sakramentu euharistije, koja, budući da ne može biti svedena na ontičku danost, treba biti priznata kao 'darovani dar'. Upravo je euharistija za Mariona izvanredna prilika provjere novog lika fenomenologije dara, jer u njoj refleksivno mišljenje pronalazi mogućnost istraživanja očitujućeg samodarivanja. U Euharistiji Marion prepoznaje najispunjeniji fenomen, jer ona ne poznaje prethodne uvjete osim intrinzičnog odnosa s kristološkom objavom u liku dara. Euharistija je osobiti fenomen, koji ne poznaje apriorne uvjetovanosti, te izmiče pojmovnim sintezama i opisnim redukcijama na »predmet« znanja.

Krist, budući da je Riječ koja izgovara ono što on sam jest, posreduje Boga preko sama sebe. Njegovo sebedarno očitovanje događa se u onom liku koji potpuno nadilazi naše riječi i pojmove. Oni, naime, mogu prozboriti o Bogu samo pod uvjetom povezanosti s govorom onoga koji se pušta izgovoriti od Oca kao Riječ. Samo pod tim uvjetom, moguć je autentični govor o Bogu, koji ga ne reducira idolatrijskim pojmovima. Stoga i teo-logija, u svojem izvornom značenju, ne počiva na govoru o Bogu, nego je omogućena samo u personalnom odnosu s očitovanjem Riječi po Pismu i sakramentu. U riječima teologije, naime, zbori Riječ. ¹⁷ Teološki bi govor trebao biti ukorijenjen u izvornom sebedarnom izricanju Riječi. Zborenje Riječi osobito je prisutno u teologiji Pisma. Sasvim oprečno novovjekovnoj tendenciji interpretacije teksta, Marion zastupa mišljenje da tekst valja iščitavati iz njegova »fanijskog« događaja, iz njegova izvornog izricanja, jer se samo u njegovu svjetlu on 'ispunjava'.

»Riječ ne prenosi tekst, nego, preko teksta, događaj.«¹⁸

Marion tom tvrdnjom pokazuje kako tekst ne koincidira s događajem, niti tvori događaj, nego on nosi tragove događaja koji samo u prisutnosti referenta može biti protumačen. I sam događaj u Emausu (Usp. Lk 24, 30–32), sugerira ovu perspektivu tumačenja odnosa riječi i događaja. Učenicima ne nedostaju riječi o događaju, ali o njemu progovaraju u perspektivi prošlosti. Inicijativom Uskrsloga, njihove riječi postaju žive, jer ih prisutni odnosi sa samim sobom.¹⁹ Tumačenje teksta polazi od njegova referenta koji se izgovara produžujući svoje darivanje u performativnosti euharistijske geste. Preko geste učenicima se otvaraju oči i oni u njemu priznaju 'čitav događaj'. Euharistijsko »lomljenje kruha« i izricanje tako stoje u komplementarnom odnosu sebedarnog kristološkog očitovanja.²⁰ U perspektivi fenomenologije dara, za Mariona je razvidan euharistijski događaj kao »anti-idol«, jer on nije plod pojmovne sinteze, niti je podvrgnut drugim prethodnim uvjetima, nego se eksplicira kao samoinicijativno Kristovo sebedarivanje. Zato se svi oblici mišljenja i misaone orijentacije teologije imaju shvaćati polazeći od utemeljujućeg kristološkog i sakramentalnog očitovanja. Teologija tu misli Boga ne polazeći od vlastitih pojmova, nego od same Božje samoobjave i sakramentalnog sebedarja. I teologija je, dakle, pozvana izvršiti redukciju i reviziju svoje racionalnosti kako bi vjernije progovorila o Božjoj samoobjavi. To nije neko puko izokretanje kategorija, nego korak prema dubljoj konsolidaciji teologije u čijem korjenu stoji jedno predkategorijalno iskustvo, tj. sakramentalni odnos s Božjom objavom. U toj perspektivi, Marion smjera pokazati mogućnost principa darivanja kao fundamentalne paradigme fenomena. On, međutim, ne koristi fenomene objave i sakramenta kako bi se upustio u »teološki obrat« fenomenologije, iako se to može na prvi pogled učiniti. Već u rigoroznoj aplikaciji fenomenološke redukcije izvan teološkog predmeta, moguće je doći do izvornog principa darivanja. Fenomenologija jamačno ne ovisi o teologiji, niti se na njoj zasniva. Svejedno, ona se može upustiti u fenomenologiju kristološke objave i sakramenta, a da ne izgubi ništa od svoje vlastitosti. Fenomenologija ispituje objavu kao mogućnost, dok se teologija suočava s efektivnom povijesnom objavom. Zato Krist kao paradigma fenomena objave i sakramenta može biti polazište dvaju različitih, ali istom konvergentnih razmatranja. No, fenomenologija se u teologiji pojavljuje kao kritička instanca. Ona upozorava teologiju na primat objave i sakramenta u teološkom mišljenju, te je poziva na redukciju »pojmovne idolatrije« u korist bistrenja njezina temeljnog obzora. U tom pogledu, euharistijsko očitovanje konstituira se kao teološko mjesto u kojem se teologija izvorno artikulira prepuštajući se izgovoriti i asimilirati sa strane same Riječi. Dijalektika između interpretacije i sakramentalnog (su)djelovanja za Mariona predstavlja izvorišni čin teologije. Teologija, »prije nego što biva napisana, biva slavljena«.²¹ Ova *theologia prima*, koja se ukorjenjuje u očitovanju Riječi, artikulira se kao hermeneutika iste u činu sakramentalnog ponazočenja Riječi.²² Drugim

16
Usp. J.-L. Marion, »Prefazione«, u N. Reali, *Fino all'abbandono...*, str. 5.

17
J.-L. Marion, *Dio senza essere*, str. 173.

18
Isto, str. 175.

19
Isto, str. 178.

20
Usp. Jean-Luc Marion, »They recognized him; and he became invisible to them«, *Modern Theology* 18 (2002) 2, str. 145–152.

21
J.-L. Marion, »They recognized him; and he became invisible to them«, str. 187.

22
Isto, str. 193

riječima, u sakramentu se događa prva i temeljna teološka hermeneutika događaja u kojoj primarnu inicijativu ima sama Riječ-*Logos*.

Teologija u sakramentalnom događaju »spoznaje« u snazi inicijative onoga koji se očituje i na inicijacijski način uvodi u spoznaju samoga sebe. Fundirajući obzor teologije jest, dakle, sakramentalni čin, koji prethodi i uvjetuje teološke spoznaje u snazi dara. Stoga, drži Marion, vjerodostojnost teologije, ispituje se u povezanosti s euharistijskim događajem. Budući da svoj transcendentni temelj teologija ne može svesti na niz preliminarnih razumskih razloga, ona se treba usredotočiti na Božje Otajstvo u Sinu koji se izgovara i predaje u euharistijskom događaju. Objavljeno Otajstvo, iako ulazi u hermeneutiku i u njoj »progovara«, uvijek ostaje neiscrpno u ljudskom ljudskom tumačenju, jer je ono nesvedivo na čistu racionalnu evidenciju. U tom bi se smislu moglo reći da sakramentalni čin »proširuje« teološku racionalnost i posreduje drukčiji oblik evidencije. Drugim riječima, teologija je sa svim momentima svoje hermeneutičke strukture uvučena u događanje objave u Kristu i u događanje njezine simboličke aktualizacije u sakramentu. Odnosaj teološkog mišljenja i razumijevanja počelno je relacionalan. Pismo je *testamentum* – čin osvjeđenja u subjektivnom i objektivnom smislu. Ono u svojoj izvornoj nakani očituje personalnu *Riječ* sebedarnog samoočitovanja Božjega, ali i omogućuje njegovo iskustveno spoznavanje, jer je čin i mjesto objave drugosti Božje. Iz tog suodnošnjoga sklopa izricanja i mišljenja, prvotnost ima sama Riječ. Riječ počelno, ali i zaključno ispunjava riječi teologije. Na ovaj način spoznavanje preko objave, prije i preko iscrpnog razumijevanja Drugoga, kazuje prioritet Pisma i sakramenta na obzoru i u jezgri teološkog mišljenja. Za Marionu je to temeljni uvjet mogućnosti iskustvene evidencije teologije, budući da teologija ne spoznaje preko dedukcija utemeljenih na racionalnoj evidenciji, nego misli i spoznaje preko 'inicijacija', odnosno preko 'aktualizacije' vjere u sakramentalnom događaju.²³ Pismo i sakrament mogu 'ispunjavati' teološki govor i u njemu prispijevati k istini o Bogu samo ako im teolog dopusti da daju 'prvu riječ' njegovu govoru i početak njegovim mislima. U tom pogledu, teologija se iskazuje strukturalno povezanom s doksologijskim i objaviteljskim 'sakramentalnim zborenjem' Riječi koji egzistencijalno strukturira teološki diskurs o Bogu, ali u njemu se nikada ne iscrpljuje.²⁴ Razvidno je da sve to svjedoči o jedinstvenoj hermeneutičkoj polazišnoj situaciji teologije. Teologija je proces razumijevanja koji se u svojem uzvratu pojavljuje kao navlastito samorazumijevanje datosti Objave i njezine aktualizacije u sakramentu. Na toj okosnici teologija pronalazi vlastiti identitet razumijevanja i iz njega ishodi posebni oblik teološke racionalnosti.

2. Fenomenalnost fenomena u svjetlu sakramentalnosti sakramenta

Marionova fenomenologija, preuzimajući najvlastitiji predmet teologije – sakrament – i bistreći njegovu temeljnu poziciju u teološkom razumijevanju, poprima lik filozofijske teologije. U prilog tome ide niz Marionovih razmatranja u drugim spisima, gdje se on ustrajno bavi specifično teološkim temama, pokušavajući ih sagledati u svjetlu nacrtu *fenomenologije dara*. Napose u sakramentu, Marion koristi priliku bistrenja fenomenalnosti fenomena putem, uvjetujući istom stanoviti teološki obrat u mišljenju sakramentalnosti sakramenta. Prožimanje teologije i fenomenologije preko sakramentalne liturgije tako otkriva komplementna zadatka: *povratak k samoj stvari* fenomena s konačnim ishodom preobrazbe u novi i autentični lik mišljenja fenomena i

ozbiljenja fenomenologije kao ‘prve filozofije’ (*prôte philosophia*), te posredovanje novog lika teološkog mišljenja povratkom *samoj stvari* teologije: sebedarnom objaviteljskom i sakramentalnom tumačenju Riječi. Takvo shvaćanje slijedi iz gore skiciranog Marionova shvaćanja teologije, ali i iz daljnjih fenomenoloških istraživanja. Ova dva obrata međusobno su usko povezana na način da u konačnom ishodu fenomenologija posreduje teologiji temeljno mjesto njezine hermeneutike, iscrtavajući pritom zasebni način mišljenja fenomenalnosti fenomena.

U fenomenologijski vođenom iskoraku prema postmetafizičkom mišljenom Bogu, te u razradi prikladne forme mišljenja u kojoj valja misliti fenomen, Marion se odlučuje eksplicirati strukturu fenomena u njegovoj fenomenalnosti i uočiti elemente koji vladaju dinamikom samoodnosnosti fenomena kao takvoga. Prvi je zadatak rigorozno bistrenje fenomena u svojoj fenomenalnosti putem *fenomenološke redukcije*. Naočigled tome valja reći da se radi o zadobivanju dvostruke dimenzije fenomena: čiste imanencije (osigurane sa strane fenomenološke redukcije) i čiste transcendencije (očitovanja same stvari). Budući da se fenomen samoočituje, on u svojem očitovanju raskriva ustroj darivanja, prethodeći tako svakom apriornom poimanju i opredmećivanju. Do iznalaska tog ustroja i jedinstvenosti fenomenalnosti fenomena Marion pretendira doći upravo putem bistrenja fenomenalnosti euharistije, koja za njega predstavlja najviše i najispunjenije ozbiljenje fenomena, jer se sakrament pokazuje od sebe i iz sebe, te ne može biti sveden na *a priori* konstituirajuće subjektivnosti ili predefiniranog obzora. Upravo apriorna konstitucija fenomena i granice obzora očitovanja fenomena – uvjeti što ih postavlja Husserl – pokazuju se nedostatni u opisu fenomena, jer ga predočavaju kao predmet. Unatoč nadilaženju Kantove dihotomije između fenomena i ‘stvari-u-sebi’ i otkriću identiteta fenomena i intencionalne relacije, Marion drži da se Husserl nije odmaknuo od novovjekovne forme mišljenja kao *adequatio*, u kojoj transcendentalni subjekt zadržava primat i u čijem se obzoru fenomen izlaže sintezi, odnosno konstituciji.²⁵ Naprotiv, u Heideggerovu nacrtu, kao pokušaju kritike i nadilaženja Husserlova transcendentalizma, prisutan je novi način mišljenja fenomena. Heidegger nadilazi identifikaciju fenomena kao objekta, te ga misli kao *ono-što-se-očituje-po-sebi* (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*).²⁶ S Heideggerom, tvrdi Marion,

»... fenomenologija ne teži više konstituirati (još manje sintetizirati) doživljaje svijesti u otuđenom objektu, čineći to polazeći od perceptivne aktivnosti transcendentalnog subjekta, nego

23

Prema tvrdnjama nekih autora, Marion zastupa stanoviti *logopatički apofatizam*, veoma blizak nekim patrističkim poimanjima kršćanske *gnoze*. (Usp. Martin Laird, »‘Whereof we speak’: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage«, *The Heythrop Journal*, 42 (2001) str. 6–8). U suštini, radi se o jedinstvu između teologa i teološkog predmeta njegove spoznaje, ali na način da to jedinstvo izvire iz osobnog odnosa s Riječju. Iz tog spleta odnošaja, teolog iznosi na vidjelo *stvar* teologije bez nametljivih tumačenja te njegove spoznaje prispjevaju k jasnoći slijedom sama izvornog iskustva koji prethodi svakom konačnom izricanju suda i sprovodi svako pojmovno shvaćanje prema cjelovitom razumijevanju. Ono što iz toga slijedi jest autentična teo-logija koja poka-

zuje izrazito jedinstvo između iskustva i refleksije.

24

Usp. Mike Kraftson-Hogue, »Predication turning to praise: Marion and Augustine on God and Hermeneutics – (Giver, Giving, Gift, Giving)«, *Literature & Theology* 14 (2000) 4, str. 409–410.

25

Usp. J.-L. Marion, *Dato che...*, str. 37.

26

Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1984., par. 7.

teži vidjeti ono što se očituje polazeći od *sebe samoga* tako da se ono očituje samo polazeći od *sebe*«. ²⁷

U tom pogledu, Heidegger je ipak uspio izuzeti fenomen iz obzora transcendentne konstitucije. S druge pak strane, primjećuje Marion, misleći fenomen kao ono-što-se-daje (*es gibt*) u svjetlu 'stjecaja' ili 'događaja' (*Ereignis*), Heidegger nameće fenomenu obilježja *bića*. ²⁸ Alternativni put nadilaska ovih dvaju ograničenih fenomenoloških perspektiva, Marion vidi u potvrđivanju principa *darivanja* kao fundamentalne paradigme fenomena u ispunjenju njegove fenomenalnosti. Marion zahtijeva oslobađanje *mogućnosti* fenomenologije, te promišljanje njezina fundamentalnog metodičkog akta (fenomenološka redukcija) kako bi se vratila 'samoj stvari' fenomena u njegovoj apsolutnoj izvornosti i čistoći. U tom se pogledu redukcija ne bi smjela ograničiti na mišljenje fenomena kao objekta (kako ga je mislio Husserl), niti fenomena kao bića (Heidegger), nego treba otvoriti pristup još izvornijem viđenju fenomena kao danosti (*le donné*). Radikalizacija redukcije, prema Marionovu mišljenju, osigurava veću donaciju fenomena (*autant de réduction, autant de donation*). Zato se fenomenologija treba usredotočiti na očitovanje fenomena putem redukcije svega onoga što ometa njezin zor, te putem redukcije svega onoga što zastire njegovo izvorno očitovanje.

Već je u toj rigoroznoj aplikaciji fenomenološke redukcije moguće prispjeti k osnovi donacije fenomena. Budući da ono što se očituje u svojem očitovanju *se daje*, prvotni je zadatak fenomenologije dopustiti punu eksplikaciju darivanja ukidajući sve što ometa punom očitovanju fenomena. Refleksivno *se* ukazuje na činjenicu da je ono što ishodi u pojavku ujedno i samostojno i samoinicijativno, ono što se pojavljuje i pojavljujući se daruje. Očitovanje samog fenomena nipošto se ne može smatrati očitovanjem nekog drugog fenomena slijedom kauzalnog principa, nego vazda punim samoočitovanjem. ²⁹ Takav jedinstveni lik apsolutne ispunjenosti fenomena Marion pronalazi u fenomenu sakramenta. U njemu se na najodličniji način očituje darovanost fenomena *sve do predanja*.

Teološka tradicija definira sakrament euharistije kao *vidljivi znak nevidljive Božje milosti*. ³⁰ Ova klasična teološka definicija za Mariona predstavlja jedinstvenu priliku promišljanja fenomenalnosti fenomena u redu složenog suodnosa između vidljivog i nevidljivog. Istom, upozorava Marion, takvo viđenje sakramenta i u samoj teološkoj perspektivi postavlja zahtjev fenomenološkog bistrenja sakramentalnosti sakramenta. U povratku k svojim izvornom osnovama, fenomenologija se treba vratiti razmatranju očitovanja fenomena. Stoga je za fenomenologiju nezaobilazno razmatranje 'pojavka' kako bi zadočila svoju autentičnu analizu i sama sebi posredovala *stvar* fenomena. Naspram fenomenalnosti euharistije, međutim, fenomenologija bilježi dvostruki problem. Prvi se odnosi na 'dvostruki' red fenomenalnosti, jer je *materia sacramenti* već konstituiran fenomen (voda, kruh itd.), dok je *stvar* sakramenta (*res*) – nevidljiva milost – posljednji i definitivni fenomen. Na koji način, dakle, fenomenalnost simbola može pružiti mjesto dvama različitim fenomenima? Na prvoj razini, ono što omogućuje očitovanje fenomena jest simboličnost samog sakramenta koji otjelovljuje značenja u snazi i slobodi svojega očitovanja. Na drugoj razini, fenomen se izuzima u potpunosti iz vidljivosti. Njegova je realizacija paradoksalna, jer između vidljivosti i nevidljivosti sakramenta pruža se diferencija, koja ni na koji način ne može biti nadiđena. Za razliku od klasične teologije, koja je ovu diferenciju tumačila odnosom između supstancije i akcidenata, ili pak odnosom između nevidljivog uzroka i vidljivog učinka, Marion drži da se sakramentalno posredovanje vrši *dariva-*

njem ‘sve do predanja’. Euharistija je osobit fenomen koji počiva na darivanju i koji se u daru artikulira. To darivanje nadilazi intenciju subjekta i njegovu inicijativu, te se pruža bez uzmaka. U fenomenološkoj perspektivi, u sakramentu se radi o ‘ispunjenom’ fenomenu koji nadilazi intencionalnost svijesti i transcendentalnu utemeljenost u subjektu. Međutim, u teološkoj perspektivi, naglašava Marion, sakrament se artikulira na osnovi kenotičkog predanja Ri-ječi. Budući da se Bog u Kristu i u Kristovu čovječstvu predaje bez uzmaka, ‘sve do predanja’ i da se Krist definitivno daruje u materijalnosti sakramenta, fenomen sakramenta, iako ne nadilazi diferenciju koja razdvaja vidljivost i nevidljivost, ozbiljuje se u jedinstvu. Euharistija se, dakle, očituje kao najodličnije ozbiljenje fenomena, kao ‘ispunjeni’ fenomen (*phénomène saturés*), koji u svojoj fenomenalnosti artikulira darivanje ‘sve do predanja’.

U razradbi teologijskih vlastitosti kršćanskog sakramenta i u bistrenju fenomenalnosti fenomena, dvaju elemenata jedinstvenog teo-fenomenološkog nacrt, Marion se kontinuirano pita o *res* i *materia sacramenti*, o suodnosu vidljivog i nevidljivog i mogućnosti sebedarnog i samoinicijativnog samopokazivanja euharistijskog fenomena. U tom pogledu, on se suočava s temporalnom kvalifikacijom fenomena euharistije, koju također iščitava u logici danoga dara. Na tragu kritike ‘idolatrijskog Boga’ i slijedom zagovaranja napuštanja pojma bitka, Marion prigovara klasičnoj teologiji interpretativni obrazac *transubstancijalizacije*, budući da on reificira Božje Otajstvo reducirajući ga na razinu materijalne, inertne reprezentacije stavljene na raspolaganje (*zu-handen*).³¹ Budući da se ovaj klasični model pokazuje bitno atemporalnim, kao pojmovno sintetizirana projekcija koja misli prisutnost Božjeg Otajstva iz bitka, Marion predlaže drugi, fenomenološki vid tumačenja sakramentalne prisutnosti koji priznaje sakramentu vrijednost *događaja dara* i u tom smislu, povijesnost dara. Sakrament kao *odnos* s Bogom može biti mišljen samo u dimenziji događaja dara koji artikulira istovremeno zajedništvo i diferenciju između Boga i čovjeka. Diferencija, naime, omogućuje zajedništvo i ozbiljuje odnos. Ona onemogućuje pojmovno i transcendentalno podvrgavanje tog odnosa drugim instancama, a oplođuje se u percepciji *darovanog dara* i u njemu vodi k priznanju *drugosti drugoga*.³² Da bi se uopće mogla priznati prisutnost Boga kao nesvedivog dara, prvi korak treba biti nadilazak primata sadašnjosti, jer »euharistijska prisutnost treba biti zasigurno mišljenja polazeći od sadašnjosti, ali sadašnjost treba biti mišljena prije svega kao dar koji se daruje«. ³³ Stoga nije povijesna dimenzija sadašnjosti ona koja ustanovljuje prisutnost, nego povijesnost dara koji omogućuje artikulaciju sadašnjeg zajedništva i diferencije. Euharistija se, naime, u svojem *anamnetskom* posadašnjeju, obraća *prošlosti*, ali nadilazi čisto psihološko sjećanje na događaj sebedarnog Božjeg očitovanja. Ona je prvotno *priznanje* prošlosti bez koje bi

27

J.-L. Marion, *La fenomenalità del sacramento: essere e donazione...*, str. 146.

28

Usp. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.

29

Usp. J.-L. Marion, *Dato che...*, str. 30.

30

Radi se o tradicionalnoj teološkoj formuli sakramenta – *invisibilis gratiae forma visibilis* – koju je potvrdio Tridentski koncil. Usp.

Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento, DS 1639.

31

Usp. J.-L. Marion, *Dio senza essere...*, str. 197.

32

Salvatore Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Las, Roma 2005., str. 8.

33

J.-L. Marion, *Dio senza essere...* str. 206.

sadašnjost ostala beznačajna, ali i usmjerenost prema eshatološkom ispunjenju kao načinu njegova konačnog *dolaska*.³⁴ Euharistijsko 'sada' prepoznaje se zadobiveno iz budućnosti u liku dara koji nadilazi čovjekova iščekivanja. Objavljeno iz budućnosti, euharistijsko 'sada' nije moguće identificirati sa sviješću prisutnosti, nego s darom koje nadolazi vlastitom inicijativom i koje se izvorno očituje kao ljubav (*charitas*). Obilježen tom fundamentalnom diferencijom, nesvedivošću na prekonstituirane obzore i na razinu transcendentnog 'ja', dar euharistijskog vremena istom je mjesto koje ozbiljuje darivanje u samom subjektu koji se euharistijski 'zadobiva'.³⁵ Primat darivanja i u povijesnom aspektu pokazuje nesvedivost fenomena euharistije, nemogućnost pojmovnog podređivanja ovog 'ispunjenog fenomena' na antropološku instancu. S druge pak strane, fenomenalnost fenomena euharistije očituje se u sebedarnoj inicijativi koja 'decentralizira' subjekt i ujedno ga integrira u njegovoj autentičnoj poziciji 'primatelja' ili 'svjedoka'.

3. Euharistija kao 'ispunjeni' fenomen

Euharistija je u misli J.-L. Mariona eminentno fenomenologijsko pitanje. On se pita o mogućnosti fenomena kao sebedarnog samoinicijativnog očitovanja kojim svijest ne može ovladati niti ga svesti na projekciju transcendentnog 'ja'. 'Ispunjeni fenomen' Marion prepoznaje u sakramentu euharistije. Time on kreće u specifično teološko područje i bavi se tipično teološkim problemima, ali pod vidom bistrenja zbiljnosti fenomena u njegovoj čistoj fenomenalnosti. Poteškoće Marionove fenomenologije javljaju se u pogledu identiteta njegove metode, budući da upletenost u kršćansko-teologijske sadržaje nužno mijenja ovaj nacrt, orijentirajući ga više prema fundamentalnoj teologiji sakramenata, odnosno prema jednoj filozofijskoj teologiji. U stvarnosti, Marionova fenomenologija strukturalno je povezana sa sakramentalnom teologijom na način da je pitanje sakramenta implicitno gotovo u cjelini njegova fenomenološkog projekta. Unatoč takvoj 'neodređenoj' poziciji, Marionova se fenomenologija smješta u jezgru suvremenih filozofskih i teoloških problema. Spram teologije, Marion nastoji posredovati temeljnu *danost* i obzor njezina mišljenja kritički razmatrajući obilježja klasične teološke racionalnosti, te eksplicirajući one fundirajuće aspekte mističnog, obrednog i simboličkog što ih je teologija kroz dulje vrijeme ostavljala u sjeni svojih pretpostavki. Nadilazak transcendentnog utemeljenja fenomena predstavlja fundamentalni zaokret i za teologiju i za fenomenologiju. Budući da fenomeni ne mogu biti svedeni na danosti koju svijest izvodi prema vlastitim predrasudama i upisuje unutar okvira vlastita obzora, potrebno je izići iz kauzalne i egološke logike antropocentrizma, te ozbiljiti stav otvorenosti spram očitovanja fenomena u njihovoj samobitnosti. Jamačno post-metafizičko doviđanje euharistije kao dara kao i identifikacija fenomenalnosti fenomena, koji u svojoj pojavnosti nije egološki utemeljen niti ovjerovljen predodređenim instancama, dovodi Mariona do složenijih i slojevitijih analiza samoga 'ispunjenog fenomena'. U svjetlu prethodnih razmatranja o recipročnom odnosu fenomenalnosti fenomena i sakramentalnosti sakramenta, sada valja uočiti kako Marion misli 'ispunjeni fenomen'.

Na tragu Husserlova mišljenja biti fenomena kao *bitne korelacije*, koja ostvaruje jedinstvo između očitovanja i onoga što se očituje, razvidno je da fenomen obuhvaća subjektivni i objektivni vid. No, to je moguće samo slijedom principa darivanja fenomena u kojem darivanje očitovanja i darivanje onoga što se očituje nisu razdvojeni. Samo princip dara, neuvjetovan i samoinicijativan, pruža autentičnu fenomenološku evidenciju. Mogućnost da se fenomen

daruje, a da pritom ne biva podređen egološkoj konstituciji, moguće je misliti samo u relaciji u kojoj je sam fenomen konstituirajući. Fenomen *se* daje i darivajući ispunjava svoju fenomenalnost. Dosljedno tome, on *se* očituje i očitujući *se* daruje. Stoga, Marion fenomenalnost fenomena misli putem nadilaska apriornih sinteza. Fenomen, naime, u svojoj izvornoj fenomenalnosti, može biti opisan samo slijedom nadilaženja ograničavajućih i uvjetujućih određenja. Prva tri obilježja fenomena (*neuvjetovan*, prema kvantiteti; *nesvladiv*, prema kvaliteti; *apsolutan*, prema odnosu) izuzimaju fenomen iz uvjetovanosti obzora, dok četvrto obilježje 'ispunjenog fenomena' (*negledljiv* prema načinu) ukida utemeljenje fenomena u transcendentnom 'ja'. Fenomen nije shvatljiv iz razumijevanja koje ishodi iz cjeline dijelova koji se daju pred-vidjeti.³⁶ On se radije pojavljuje u dimenziji *čuđenja* kao refleksa na samoinicijativni pojavak fenomena koji nadilazi pojmovno ovladavanje i uvjetovanje. Pred fenomenom u njegovoj intenzivnoj »gustoći« svijest biva »oslijepljena«. Stoga, fenomeni nisu svedivi na analogije percepcije niti mogu biti protumačeni principom jedinstva iskustva. Oni neuvjetovano i apsolutno počivaju u svojoj samobitnosti.³⁷ Obzirom na način, fenomen se predstavlja kao *negledljiv*, jer se on radikalno izuzima iz objektivizirajućeg pogleda jastva.

»Ispunjeni fenomen odbacuje da bude viđen poput predmeta, jer se pojavljuje kao mnogostruki i neopisivi nadilazak koji ukida pokušaj utemeljenja.«³⁸

Negledljivost fenomena ipak ne znači da je fenomen nevidljiv, iskustveno nepristupačan, jer tako ne bi ni bio fenomen, nego negledljivost fenomena upućuje na činjenicu da fenomen ne može biti opredmećen. On se radije pojavljuje u vlastitoj snazi, kao što je slučaj *ikone*, gdje subjekt nije u poziciji gledatelja nego onoga tko biva viđen (*actio passiva*) te *patetički* doživljava svoje izlaganje pogledu božanskoga. 'Ispunjeni fenomen' pruža osobiti oblik iskustva u kojem ono što se kuša nije 'objekt' uspostavljen sa strane transcendentnog 'ja' u okviru njegovog obzora, nego je punina intuitivnog darivanja, odnosno iskustvo je učinak 'decentralizirajućeg' djelovanja fenomena na subjekt.³⁹ On se pred 'ispunjenim fenomenom' nalazi u poziciji primatelja, te u pasivnoj sintezi njegova pojava, zauzima ulogu 'svjedoka'. U pogledu ovoga izokretanja uloga u kojem se u svojoj inicijativi uzdiže 'ispunjeni fenomen', a subjekt izmješta iz konstituirajućeg položaja, odnosno transcendentna konstitucija fenomena prelazi u pasivnu poziciju, Marion drži da se sam subjekt, apeliran pojavkom fenomena i unesen u relaciju s njime, prepoznaje utemeljen ili zadobit (*adonné*). Fenomen se, naime, uvijek pojavljuje s onu stranu obzora jastva. On se pre-daje kao danost i kao dar. »Ispunjeni fenomen«, oslobođen od svake apriorne antropološke i ontološke pretpostavke, rasvjetljava u svojoj fenomenalnosti ispunjenost. On ne pridolazi k sebi putem obzora i djelovanja 'ja', već je događanje fenomenalnosti po sebi. Stoga fenomenalnost 'ispunjenog fenomena' zahtijeva napuštanje pojmovnog i

34
Isto, str. 209.

35
Isto, str. 211.

36
J.-L. Marion, *Dato che...*, str. 247.

37
Isto, str. 260.

38
Isto, str. 263.

39
Usp. Usp. Joeri Schrijvers, »Ontotheological turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the decentring of modern subjectivity«, *Modern Theology*, 22 (2006), str. 226–227.

antropocentričnog opredmećivanja koje zastire i u konačnici ukida njegovu izvornu danost.

U tom sklopu Marion prepoznaje stvarnost *kristološke objave* i *sakramenta* u kojima se 'ispunjenje ispunjenja' fenomenalnosti očituje na najodličniji način. On zapravo pomišlja fenomenalnost fenomena kroz fenomenalnost sakramenta. U tom smislu, sakrament je intrinzično povezan s Utjelovljenjem Riječi, jer ostvaruje ono što se očitovalo i ispunilo u Kristu: Božje sebedarje ljudima.⁴⁰ Sakrament se, dakle, pokazuje neovisan o utemeljenju u transcendentnoj subjektivnosti, te se daje protumačiti samo iz intencionalnosti Božje i kristološkog sebedarivanja. Uostalom, sam fenomen Krista pokazuje se 'ispunjen', jer je Krist počelno neuvjetovan, nesvladiv, apsolutan i negledljiv fenomen što Marion potkrjepljuje nizom biblijskih događaja. U konačnici, *kenotičko* darivanje 'sve do predanja' na križu pokazuje u punini neograničenost, neuvjetovanost, apsolutnost tog darivanja. U tom darivanju 'sve do predanja' sakrament se ustanovljuje kao fenomen koji daruje sve do darivanja nevidljivoga.

»Krist se daruje da bi se nevidljivo lice Očevog moglo očitovati među nama. To je dovoljno da sakrament bude vrijednove kao savršena i potpuna fenomenalnost.«⁴¹

Kada Crkva slavi euharistiju, ona se zadobiva kao darovana posvetnim darivanjem, tj. nalazi se u poziciji primatelja, onoga koji dopušta da se trojstveno Otajstvo očituje u kenotičkoj fenomenalnosti sakramenta. Tako se ona prepoznaje utemeljena u prošlom događaju, kojega slavi u sadašnjosti i u kojoj se već ostvaruje eshatološki dolazak. U tom smislu, fenomenalnost euharistije predstavlja najizvrsniju aktualizaciju fenomena kao onoga što se očituje od sebe i kao onoga koji ne može biti svedeno na 'objekt', jer je on aktualizacija slobodnog Božjeg samoočitovanja koji počiva na učinkovitosti darivanja ispunjenog u Kristu, odnosno na učinkovitosti objave kao darivanja 'sve do predanja'. Marionova fenomenologija darivanja tako iznalazi novi put promišljanju trostrukog, ali i jedinstvenog Božjeg samoočitovanja: Božje nevidljivo otajstvo kao drugost naspram povijesti, Božji dolazak u povijest u Isusu Kristu i konačno, sakramentalni dolazak 'sve do predanja'. No, usprkos rigoroznom smjeranju Marionove fenomenologije da opiše 'ispunjeni fenomen', te da 'darom' protumači sakramentalnu 'milost', ostaje otvorenim pitanje obrednog čina čija 'evidencija' i 'fenomenalnost' za Mariona, paradoksalno, ne zauzima osobiti interes. U ispreplitanju fenomenologije i teologije i traženju imanentnog, 'čistog znanja', sakramentalni izraz konkretnog liturgijskog fenomena ostaje u sjeni fenomenoloških interesa dokazivanja 'ispunjenog' fenomena. Fenomenološka 'redukcija' – koja s jedne strane želi garantirati nesvedivost fenomena, te s druge strane *de facto* progovara o fenomenu 'iza' ili 'mimo' njegove konkretne fenomenalnosti – ulazi u odnos oprečan izvornim fenomenološkim intencijama. Dok identificira danost s darom i pritom izostavlja pitanje specifičnog simboličko-obrednog identiteta sakramenta, Marionovoj fenomenologiji prijeti opasnost urušavanja odnosa sa samim principom – darom. Osobito u zadnjim prilozima u kojima zastupa radikalnu ideju da se dar »bolje ispunjava kada se ne reificira u nijednom predmetu«,⁴² Marion kontradiktorno gubi fenomen, a s njime zacijelo i samu fenomenološku osnovu.⁴³ Zadobiti fenomen u njegovoj apsolutnosti distanciranjem od njegove 'predmetnosti' i nadići ga zaobilaskom njegove 'obredne situacije' i 'forme', ključni je problem perpleksnog ishoda 'posljednjeg' Marionova nacrt fenomenologije, koja u okviru razmatranja specifično teologijske zbiljnosti kršćanskog bogoslužja i »mističnog« središta kršćanskog vjerovanja, ne uspijeva do kraja susresti fenomen dara u njegovoj pozitivnoj, obrednoj

danosti sakramenta kao čina (*actus*).⁴⁴ Odatle se pružaju granice Marionova nacrtu iz teološke, ali i iz fenomenološke perspektive.

Umjesto zaključka: Prema novoj neposrednosti teologije

»Nije slučajno... da su mišljenje i molitva međusobno zauzele distance (...) barem unutar teološko-sistematske i fundamentalne refleksije. Bitni motiv stoji u činjenici da je *teologija stoljećima jednostavno pretpostavljala molitvu kao neposredni obzor odnosa s Bogom*.«⁴⁵

Teološko se mišljenje pojavljivalo kao posredovanje inteligencije vjere na temelju i nakon ovog »neposrednog« iskustva. Međutim, emancipirajući se, *ratio theologica* stvarala je sve veće distance od ovoga utemeljujućeg mjesta. Naime, smještajući pitanje molitve na margine svojih interesa, teologija je udaljila ovaj bitni element iz vlastitog identiteta, te ga marginalizirala u svojim istraživanjima. Analogan se problem bilježi i u slučaju sakramentalne liturgije. Tijekom novovjekovlja, ova su područja bila sumnjičena za izvanjskost, formalnost, površnost, a i unutar same teologije bila su stavljena na margine zanimanja i govora o *intellectus fidei*. Kao da se vjera događa »preko« ili »mimo« ovoga mjesta, a teologija kao *scientia fidei* gubi potrebu spekulativno pohađati ovo mjesto. Zanimljivo je, međutim, primijetiti da je molitva »otkrivena« tijekom novovjekovlja upravo sa strane onih disciplina koje su se emancipirale od teologije – tvrdi Grillo – a to su antropologija i fenomenologija religije,

»... koje gledaju na molitvu kao na privilegiranu temu svojega ne-teološkog istraživanja o religiji i o vjerovanju. Dogmatska i sistematska refleksija zacrtale su svoju jezgru *ne predaleko, još manje protiv, nego mimo i preko molitve*.«⁴⁶

Sagledan *a posteriori*, Marionov teo-fenomenološki pokušaj upisuje se kao kritika teologije u kojoj je predominantni *ratio theologica* na stanoviti način uklonio *oratio theologica*, uklanjajući pritom i sam *uvjet mogućnosti* teološkog razumijevanja. On je jamačno poziv da teologija izađe iz svijeta »svojih stvari« i vrati se k »samoj stvari« događaja vjere. Marion stoga predlaže konsolidaciju teologije na osnovi danosti objave i darovanosti njezine aktualizacije u sakramentu. Govoriti o *Bogu* bez govora *s Bogom*, ili bez govora o

40

J.-L. Marion, *Fenomenalità del sacramento...*, str. 149.

41

Isto, str. 154.

42

J.-L. Marion, *Dato che...*, str. 130.

43

Usp. Angelo Bertuletti, »Fenomenologia e teologia«, *Teologia* 26 (2001), str. 336.

44

Čini se da upravo kategorija »ispunjenog fenomena« otežava pristup samom fenomenu sakramenta. Marion se, naime, u potpunosti izbjegava suočiti s obrednom formom sakramenta, te u regresiji prema »izvornome« zaobilazi fenomen u redu *čina*, naglašavajući radije njegovu »čistu« i neuvjetovanu osnovu te podcrtavajući »mistične« aspekte središta kršćanskog vjerovanja. U jednom od svo-

jih novijih priloga, Marion radikalizira taj »teološki obrat« fenomenologije distancirajući se od svega onoga što je »pozitivno«. Taj potez ishodi odmakom od »same stvari« fenomena, te ulazeći u kontradikciju s principima fenomenologije, paradoksalno se iskazuje kao ne-fenomenološka. – Usp. Jean-Luc Marion, »Réaliser la présence réelle«, *La Maison-Dieu* 225 (2001), str. 19–28.

45

Andrea Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 1995., str. 218.

46

A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, str. 219.

govoru s Bogom, odnosno afirmirati *posredovano znanje* o Bogu bez svjetla *neposrednog iskustva s Bogom* (*gnosis Christou* usp. Fil 3,8) – za teologiju znači zaborav njezina konstitutivnog mjesta i predmeta, fundamentalnog akta teologije koji je također *fides petens intellectum*. Otkriće ovoga utemeljujućeg mjesta i akta sa strane Marionove fenomenologije za teologiju predstavlja izazov u obnovljenom mišljenju i vrjednovanju inteligencije vjerovanja (*intellectus fidei*) u redu inteligencije obreda i obrednog iskustva (*intellectus ritus*). Naime, primarni problem koji se nameće suvremenoj teologiji jest integracija znanja o Bogu s prethodnim područjem vjerničkog iskustva. U tom se pogledu nameće i integracija obrednog u teološku refleksiju, koji zasigurno predstavlja ključni element teologije, čiji je zadatak *intelligere fidem* u cjelini njezinih fenomena i u redu faktičnog iskustva vjere.

Povratak 'pozitivnom', 'simboličkom' i 'mitskom' i 'mističnom' za teologiju znači redefiniranje njezina odnosa prema vjerničkoj *theo*-praksi otkrivajući *fenomenološke* vidove vjerovanja i iskustvenu evidenciju vjerovanja kao vlastito mjesto preobrazbe racionalnosti same *ratio fide illustrata*. U potonjem međuodnosu, koji zahtijeva egzistencijalnu razumljivost teoloških formula s obzirom na egzistencijalnu značajnost sakramentalnih čina, valja naglasiti da teologija nipošto ne ostaje ograničena isključivo na pitanje odnosa vjere i liturgije (*locus liturgicus*), nego integrira ovaj fundamentalni obzor u »neposrednost« svojega »posredovanja« inteligencije vjere i na drugim područjima. Pokazujući gdje se zapravo vjera događa i kako se ona eksplicira u ljudskom iskustvu, teologija ne može biti ograničena na pojmovno, deduktivno posredovanje teoretske i etičke očiglednosti, nego u svoj predmet treba integrirati pitanje indukcije u središte vjere, a time i pitanje uvjeta mogućnosti iskustva vjere. Naime, činjenica da apostolska vjera i sakramentalna praksa konstituiraju kršćansku vjeru, ne dopušta mišljenje vjerničke svijesti odvojene od simboličkog događaja uzbiljenja Otajstva. Stoga, neizravno fenomenološko bistrenje teologije u Marionovu nacrtu ukazuje na problem integracije simboličko-obredne dimenzije u slojeviti okvir *analysis fidei*. Otkrivajući istodobno ono što je fundamentalno za predmet teološkog istraživanja, kao i za njezin *theo*-loški identitet, fenomenologija upozorava teologiju da hermeneutika vjere ne može biti heterogena fenomenologiji iskustva.⁴⁷

Intelligere fidem, naime, složen je zadatak teologije koji postavlja zahtjeve razumijevanja bilo objekta bilo subjekta vjerovanja, ne izostavljajući pritom pitanje priopćavanja istine vjerovanja. Za teologiju je izuzetno značajno dopustiti otvaranje svojega predmeta prema drugim vidicima i drukčijim pozicijama. Stoga je neupitna uloga antropologije i drugih humanističkih i društvenih disciplina. Na njima se telogija nedvojbeno ne zasniva, no ipak one kritički ukazuju teologiji na logiku njezina »mjesta« i »govora« kojim treba posredovati ponajviše samoj sebi *stvar* svojega istraživanja. No, poteškoća integracije međuodnosa između mišljenog i simboličkog, obrednog i vjerovanog, između percepcije »pozitivnih« vidova vjerovanja i inteligencije vjerovanja, obilježuje suvremenu teologiju. Simboličko-obredno iskustvo, od kojega liturgija živi i kojega teologija 'pretpostavlja' u vlastitom odnosu prema Objavi i vjeri, nije bez napasti da olako i mimo ovoga mjesta vrši svoj teološki zadatak. Već u samome pokušaju da teologija nadiđe svaku religioznu predodžbu na razini pojma, na razini racionalnog posredovanja, uklanjajući »neposrednost«, sadržan je početak implozije teoloških konstrukcija. Primat religioznog iskustva, na kojega tradicionalna, ali i suvremena teologija još uvijek gleda sa sumnjom, ipak doživljava novu pažnju slijedom kulturalnih varijacija postmoderne, povratkom »neposrednosti«, »intuitivnom«, »gnozi«,

»božanskom«, te će on zacijelo još dugo predstavljati izazov teološkoj misli u promišljanju konkretnih simboličkih modaliteta vjerovanja.⁴⁸ Marionovo kritičko bistrenje teologije iz fenomenološke perspektive zacijelo je jedan od značajnih prinosa tom postmodernom i postmetafizičkom teološkom buđenju. Njegova fenomenologija sakramenta sadrži u sebi kritički potencijal da obnavljajući teološke hermeneutičke koordinate implicira stanovitu 'regionalnu' fenomenologiju unutar teologije, te, usredotočavajući se na izvorišna polazišta teološkog mišljenja, konsolidira cjelovitije promišljanje vjerničke zbilje.

Cjelovitim sagledavanjem Marionovih tezi, teško se oteti dojmu da njegova fenomenologija predlaže stanoviti 'inicijacijski', 'gnostički' identitet teološke spoznaje ili već spomenuti *logopatički apofatizam*.⁴⁹ »Gnozu«, dakako, valja shvatiti u izvornom smislu riječi kao spoznaju posredovanu neposrednim, upravo obrednim doticajem sa 'samom stvari' teologije. Utemeljenje znanja u iskustvu zacijelo se čini tipično fenomenološkim zahtjevom primata »neposrednog« pred »posrednim«, odnosno apsolutnog primata fenomena. Na tragu Husserlove fenomenologije, za koju je iskustvo pretpostavka znanstvenog mišljenja, i Marion drži da iskustvo u sebi sadrži temeljne strukture koje pronalazimo idealizirane u znanstvenom procesu. Marionova fenomenologija pred teologijom postavlja upravo taj zahtjev: *povratak iskustvu objave preko forme sakramenta*. U tom se pogledu fenomenologija pojavljuje pred teologijom kroz dvostruki zahtjev: kao kritičko propitivanje teološke racionalnosti, te njezino otvaranje simboličko-estetičkim perspektivama liturgije pozitivno vrjednujući epistemičke instance tzv. »negativne teologije«. Nasljeđeni intelektualizam racionalne teologije zasigurno se ne uspijeva susresti sa »samim stvarima« teologije, odnosno ne uspijeva prepoznati iskustvo kao apriorni uvjet mogućnosti teološkog spoznavanja. Teologija je, naime, primarno zadala pitanje racionalnog opravdanja i racionalnog posredovanja poruke vjere, nerijetko s tendencijom da na iskustvo gleda tek posteriorno, odnosno u optici svojega vlastita diskurzivnog posredovanja. Kada teologija marginalizira »iskustvenu evidenciju« i »iskustvenu racionalnost« koja prethodi i uvjetuje njezine spoznaje, te zaboravlja na »fenomene«, među kojima sakrament na prvom mjestu, i zatvara se u »čistu« teološku perspektivu autoreferencijalne argumentacije, ona gubi sposobnost tumačenja jednog od temeljnih vidova kršćanskog vjerovanja. Za razliku od 'tradicionalističkog' načina gledanja na liturgiju – u kojoj kult stoji u ekstrinsečnom odnosu prema ljudskom iskustvu i 'progresivnog' načina viđenja vjerničkog iskustva neovisnog od 'pozitivnog', 'simboličkog' mjesta – za suvremenu se teologiju postavlja problem izvorne korelacije između vjerničkog iskustva, njegove simboličko-obredne konstitucije i inteligencije kršćanskog vjerovanja. To pak iziskuje artikulaciju cjelokupne teološke »topologije« u odnosu prema ljudskom iskustvu i cjelokupnog teološkog posredovanja u odnosu prema liturgijskom mjestu

47

Na toj se liniji kreće i poznati protestantski teolog Karl Barth. »Teologija bi trebala prestati biti teologija ako bi htjela ili mogla opravdati samu sebe (...) – tvrdi Karl Barth – Teologija je specifična uloga unutar liturgije crkve, tj. onoga navješćaja koji je klanjanje i onoga klanjanja koji je navješćaj, u kojem crkva sluša Boga.« – Karl Barth, *Rivelazione, chiesa, teologia*, u: *Isti, Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth*

nella Germania hitleriana, Claudiana, Torino 1986., str. 107–108.

48

Usp. Lieven Boeve, »The Sacramental Interruption of Rituals of Life«, *The Heythrop Journal* 44 (2003) 4, str. 401–417.

49

Usp. M. Laird, »'Whereof we speak'...«, str. 6.

navještaja (*locus liturgicus*), koji je iz-govor Riječi iz čijeg se slušanja rađa vjera (*fides ex auditu*). Restrukturacija teologije na ovim osnovama obećaje obnovu identiteta teološke inteligencije, osobito u odnosu *ad intra*, prema njezinu crkvenom poslanju, aktualizirajući njezina kerigmatska obilježja i ne izostavljajući, naravno, onaj nužni interdisciplinarni odnos *ad extra*, kako bi globalno razumijevala svoj predmet i kritički preispitivala metode svojega istraživanja.

Euharistija je za Mariona ključ iščitavanja događaja vjere, ali je i događaj vjere onaj koji tumači Euharistiju. Uzajamni odnos u euharistijskoj hermeneutici daje nazrijeti poziciju teologa. On, naime, u euharistijskoj perspektivi treba prepoznavati »posljednje« mjesto utemeljenja vjere, te istodobno utemeljivati svoje spoznaje u euharistijskoj optici. Euharistija se tako pred-postavlja kao lenta teološkog uvida u zbiljnost vjerovanja, jer je ona prvotni događaj vjere. Budući da se stvarno i aktualno događa kao čin zborenja Riječi, liturgijski trenutak trebao bi zboriti u riječima teologa. Teolog, naime, ne vjeruje umjesto mišljenja, nego misli sadržaj iskustva. Euharistijski obzor vjerničkog i teološkog iskustva tako biva utkan u temelje teološkog znanja o Bogu, jer je on onaj koji *neposredno* »ispunjava« teologiju, a priopćavanje vjere biva ukorijenjeno u sakramentalnom zajedništvu (*communio*). Na toj okosnici teologija zadobiva samu sebe zbivajući se doista kao *theo-logia* – govor o Bogu iz Božjeg govora. Njezin *logos*, naime, prije je svega *Logos* Božji koji se izgovara očitujući se čovjeku u svjetlu vjere i pružajući u istome, ne puku doktrinalnu dedukciju svoje opstojnosti, nego iskustvenu evidenciju istine (Usp. 1 Iv 1,1–3). Identitet teologije i njezinih metoda pronalazi u ovom biblijsko-liturgijskom okviru svoje izvorište. On je određen referencijalnošću spram događaja vjere i stoji u čvrstom odnosu spram antropološkog iskustva i forme liturgijskog posredovanja Riječi.

Zahtjev da se teološko znanje utemelji u iskustvu, štoviše, da liturgijsko iskustvo Riječi sazdaže znanje čini se naizgled oprečnim klasičnim znanstvenim strategijama. Ono nedvojbeno nije bez rizika, ako se postavi pitanje mogu li samo unutarteološke argumentacije pružiti uvid u *stvar* teologije i nije li taj nacrt opisan autoreferencijalnim intencijama koje solpistički zatvaraju teologiju u svoj vlastiti afatični i intuitivni svijet. »Zborenje Riječi«, uostalom, nije ograničeno samo na *locus liturgicus*. Prisutnost »Riječi koja zbori i odzvanja« u svijetu, u kulturi, u religioznim iskustvima različitih tradicija svetoga, pa i u filozofiji, iziskuje radikalno otvaranje teološke inteligencije, izoštrene u dodiru s liturgijskim očitovanjem Riječi, prema svim onim stvarnostima gdje njezino zborenje otvara najrazličitije puteve istini. Ako »Riječ Božja – kako kaže sv. Pavao – nije okovana« (2 Tim 2,9), niti *teo-logija* (*logos tou theou*) nije okovana. U tom pogledu, u susretu s različitim znanstvenim spoznajama, teologija prepoznaje svoju poziciju sugovornika, zadobivajući istom novi zamah unutar pluralnog konteksta suvremene znanosti. Upravo zahtjev suvremene kulture, pa i znanosti, smjera prema transdisciplinarnom kristaliziranju »iskustvene evidencije«, u čemu teologija može značajno doprinijeti samo elaborirajući »iskustvenu evidenciju« unutar vlastita predmeta i preispitujući postulate teološke racionalnosti.

U toj perspektivi zahtjeva da se znanstveno proučava iskustvo, nije čudno da su se suvremene humanističke i društvene znanosti pozabavile pitanjem simboličkog govora kao jednim od strukturalnih tema. Zanimljivo je primijetiti da one nerijetko elaboriraju epistemološki status simbola upravo u susretu sa specifičnim teološkim, odnosno sakramentalnim poimanjem simbola. Dovoljno je podsjetiti na samo neke znanosti, koje se eksplicitno bave ovim

pitanjem – poput semiotike, semantike, semiologije, teorije umjetnosti, estetike, filozofije jezika i kulture ili pak psihoanalize – gdje se pitanje »iskustvene evidencije« pojavljuje kao temeljno. Simbol je i za teologiju prilika nove *hermeneutičke neposrednosti* (Ricoeur). Simbol kao izvor mišljenja, simbol kao smisaona struktura čovjekovog odnosa spram temelja zbilje i simbol kao mjesto zadobivanja spoznajnog i ontološkog integriteta, unosi preobrazbe i na epistemološkoj razini proširujući pojam 'razuma' i vrjednujući proširene vidike 'estetske racionalnosti'. Teologija liturgije okoristila se ovim pomacima i na svoj način doprinijela poznavanju simboličkog govora istražujući iskustvenu evidenciju sakramentalnog bogoslužja, odnosno ukazujući na strukturalnu povezanost između *intellectus fidei* i *intellectus ritus*.⁵⁰ Promišljanje iskustva vjere u perspektivi simbola zasigurno je jedan od novijih tema istraživanja uglednih teoloških škola. I za teologiju »simbol daje misliti« (P. Ricoeur). Osim što je njegov objekt, simbol je i princip mišljenja teologalnog odnosa. Euharistija kao prvotni simbolički događaj smješta se u jezgru teološkog uvida. Teologija je stoga pozvana sagledati 'svijet života' (*Lebenswelt*) kojega simboli posreduju. Euharistijski simbol jest *in primis* mjesto gdje vjera 'govori', otkriva svoje 'razloge' i raskriva 'obzore'. On je strukturalno mjesto teološkog spoznavanja. U tom smislu, simbolika vjere – otvarajući nove prostore filozofsko-teološkom dijalogu u bistrenju racionalnosti govora vjere – objavljuje temelje vjerujućeg mišljenja.

Na tragu ovih zaključaka, reći ćemo da teologija nipošto ne može ostati introvertirana u svojem liturgijsko-sakramentalnom sjedištu opisujući tek obzore »zborenja Riječi«, niti jednostavno ekstrovertirana u »graničnim pitanjima« vjere i znanosti, zaboravljajući na onaj temeljni i utemeljujući obzor. Teologija ima potrebu za jednim novim vidom sinteze između unutarteološkog i van-teološkog dijaloga, odnosno za (re)formulacijom svoje kritičke i znanstvene pozicije u Crkvi i u svijetu znanosti. Dijalektika koja prožima teološke sinteze treba, s jedne strane, garantirati mogućnost razumnog teološkog diskursa, a da pritom intelektualistički ne svodi stvarnost vjere i objave na »skup pojmov« . S druge pak strane, ona treba istraživati osjetljivo područje »iskustvene evidencije« vjere i objave, a da pritom ne upadne u iracionalni ezoterični misticizam. Nadilaženjem novovjekovnih fragmentacija i nastupom postmodernih pluralističkih zahtjeva, poteškoće u traženju novog jedinstva i obnovi identiteta teološkog istraživanja, mnogostruke su i složene. No, one su nova i plodonosna prigoda da teologija cjelovito sagleda svoj *teo*-loški identitet, da kontinuirano preispituje svoj epistemološki status i u njegovu svijetlu prirodu vlastite racionalnosti. Možda su upravo novija fenomenološka promišljanja liturgije zacrtala put prema dubljem promišljanju teološke racionalnosti i cjelovitijem vrjednovanju obzora obreda i simboličke evidencije spram jedinstva i cjeline teološkog mišljenja.

50

Usp. Oliver Davies, »The Sign Redeemed: A Study in Christian Fundamental Semiotics«, *Modern Theology* 19 (2003) 2, str. 219–241.

Ivica Žižić

Phenomenology and Theology

Phenomenological Aspects of the Eucharist
by Jean-Luc Marion

Summary

Jean-Luc Marion's phenomenology appears as the new and »first« philosophy for theology. This paper examines the consequences for theology of Jean-Luc Marion's "phenomenology of giving", with special focus put on contemporary sacramental theology. This examination is related to just one aspect and that is Marion's articulation from the phenomenological point of view. In this paper we would like to present the phenomenology of J. L. Marion and also examine the theological qualification of Marion's phenomenology.

Key Words

phenomenology of giving, phenomenon, phenomenality, gift, givenness, sacrament, sacramentality, Revelation, liturgy